

« Les approches philosophiques de la notion de dialogue »

La notion de dialogue, et plus particulièrement la notion de dialogue interreligieux, mérite d'être « décortiquée », ce d'autant plus que l'on se replie bien souvent sur l'espoir d'un « dialogue entre les religions » pour conjurer les risques de conflits culturels entre les mondes du Nord et du Sud de la Méditerranée. Parce que la notion de dialogue tend à sombrer dans une mollesse idéologique, l'équipe du séminaire a souhaité consacrer une séance au concept de dialogue, abordé d'un point de vue philosophique.

Le terme de dialogue – *dia*, l'autre et *logos*, la parole - suppose l'écart, la tension avec l'autre. Comment, à travers le dialogue, rendre féconde la multitude nécessaire à l'écart ? Comment mettre en vis-à-vis des antagonismes en ne sombrant ni dans le conflit, ni dans l'uniformisation ? Monique Castillo (I), docteur en philosophie, professeur à l'université Paris XII, et Olivier Abel (II), professeur de philosophie à la faculté de théologie protestante de Paris ont ouvert ce séminaire.

Monique Castillo a bâti son intervention sur deux points, les obstacles au dialogue des cultures (I-1) et les ressources pour le dialogue (I-2) en insistant sur le fait qu'il s'agit de « briques » préalables à tout débat.

Monique Castillo a répertorié six faux-amis d'un dialogue des cultures (I-1) :

- Le premier, le dialogue mou, ou « la tentative rhétorique », est constitué par l'éloge inconditionnel de la diversité, destiné à éviter la guerre des signes et à construire l'imaginaire d'un monde exclusivement rempli par le dialogue (le dialogue « à toutes les sauces »). Une telle attitude mine la réalité, engendre le manichéisme et diabolise toute critique.
- Le deuxième faux-ami est « l'incertitude des mots ». Il y a négation du dialogue par abus des mots, à partir d'un « tribalisme culturel » et de l'accent mis sur l'appartenance communautaire au détriment de l'identité personnelle. Les cultures sont alors considérées dans leur sens ethnographique et non dans le sens hégélien, celui d'une éducation à la liberté.
- Le troisième faux-ami, le piège de la déculturation, a été développé par des auteurs comme A. Meddeb ou O. Roy. A. Meddeb a montré de quelle façon on confondait instruction et culture. On peut instruire sans culture. O. Roy a analysé la déculturation du religieux, dans son ouvrage « *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture* ». Il analyse notre monde actuel comme étant le temps de « la religion sans culture », de la croyance émotionnelle, du formatage des religions. En ce sens, le multiculturalisme revient à neutraliser les cultures au profit d'un communautarisme réduit aux acquêts.
- Le quatrième faux-ami, la négation de soi, de l'Europe, souligne « l'identité

« négative » de l'Europe qui dialogue « avec des ruines » et promeut un dialogue unilatéral : celui de l'Europe avec elle-même.

- Le cinquième faux-ami est la confusion entre le pluralisme et le séparatisme, liée au passage d'une culture de l'autonomie à une culture de l'identité. Nous sommes dans le temps de la subjectivisation d'une valeur, celui du séparatisme culturel qui passe par le rejet de l'autre. C'est le temps du post-modernisme qui, à l'instar d'Herder et de son romantisme exacerbé, rejette l'universalisme des Lumières, et vient créer un antihumanisme. Ce qui conduit aujourd'hui, au nom de l'humanisme, à confondre le pluralisme et le différentialisme.
- Le sixième faux-ami est constitué par la transcendance des « valeurs ». La transcendance des « valeurs » conduit à la guerre des cultures et s'oppose à l'autonomie de la personne.

D'une manière générale, dit Monique Castillo, un dialogue des cultures doit surmonter une contradiction de départ : on veut dialoguer parce que l'on ne se comprend pas, et si l'on veut la paix, c'est parce que la guerre est possible, voire probable. De quelles ressources le dialogue dispose-t-il pour surmonter ce paradoxe (1-2) ?

- La première est la pluralité actuelle des systèmes de valeurs. Il existe au moins trois grands systèmes de valeurs : le traditionalisme, le modernisme et le post-modernisme. On passe en ce moment d'une logique linéaire traditionnelle à une autre logique, celle de la cohabitation des systèmes de valeurs. Cette triadicité des jeux d'influences entre les valeurs joue un rôle dans notre difficulté de comprendre certains événements, tels les « Printemps arabes ».
- La deuxième ressource est celle de « l'intelligibilité symbolique » des religions et sa condition philosophique. La communication entre les croyances est possible, selon Kant, dans *La religion dans les limites de la simple raison*, si l'on adopte le principe d'une signification ultimement morale des dogmes religieux et si l'on admet que l'intelligibilité religieuse se communique sous forme symbolique. Cette communication a pour condition philosophique de comprendre les religions comme des morales, et donc d'adopter, pour pouvoir communiquer, un certain « laïcisme » méthodologique.
- La troisième ressource est le « dialogisme et sa condition éthique ». Pour que le dialogue entre deux individus soit un projet de sens, il faut un renversement du rapport à soi-même que le philosophe Francis Jacques nomme principe du *primum relationis*¹ : renoncer au monologisme pour donner une origine dialogique au dialogue : autrui est la condition de l'intelligibilité de ce que je dis. La version forte du dialogisme, qui est à l'opposé de la conversation, est l'élaboration conjointe de la vérité. Le dialogisme n'est pas une pratique compassionnelle, il est l'intermédiaire qui me permet de traduire mes émotions et mes convictions en une capacité de faire sens pour un autre. C'est pourquoi un dialogue interculturel réclame qu'une culture se regarde autrement que comme zone de pouvoir : comme *une intention de produire du sens*.
- La quatrième ressource pour le dialogue est de faire du dialogue des cultures un « projet culturel », à l'image du projet européen de Denis de Rougemont. L'intérêt culturel concret du dialogue des cultures est qu'il produit de la créativité culturelle. Or, l'intérêt d'une religion est précisément de nourrir sa propre créativité. La

¹ Francis Jacques, *Différence et subjectivité*, Aubier, 1982, p. 335.

« récréation » permanente des cultures et des religions leur est nécessaire. Cela conduit à promouvoir un « universalisme relationnel » qui est nécessaire à la vie de chaque culture, et de chaque religion. Les cultures ne se pérennisent aujourd'hui non pas par l'hégémonie, mais par la créativité, donc par le dialogue.

Olivier Abel (II) a d'emblée souligné que la Méditerranée est aujourd'hui à la fois une ligne de péril et une ligne d'opportunité, tant elle mêle intimement un monde de fermeture et un monde d'ouverture ; puis il a centré son propos sur le couple foi sans religion - religion sans foi (II-1). Il y a aujourd'hui explosion de la foi sans religion, d'une foi de convertis sans racines religieuses, que l'on retrouve dans le néo-protestantisme ou dans le néo-islamisme. Ce sont tous des croyants sans culture. D'autre part, il a toujours existé de la religion sans foi, phénomène lié aux besoins de la religion, tel qu'il a été analysé par Freud, Maurras ou Régis Debray. La religion est alors un cadre social essentiel.

Puis **Olivier Abel** a analysé la relation entre la mondialisation, qui est un processus subtil de destruction du noyau éthique de l'humanité, et le développement de « la complaisance de soi » de la part de chaque culture (II-2). La condition première du dialogue des cultures est la capacité de sortie de la complaisance de soi, comme le rappelait Ricœur, tout en sauvegardant son « soi », sous peine de sombrer dans le syncrétisme vague et de ne se percevoir que comme un autre parmi les autres. C'est la figure du touriste. Ce qui importe n'est pas l'accord, mais la rencontre. Il s'agit de faire rencontrer des « noyaux », mais des noyaux qui sont en dialogue avec eux-mêmes. De ce point de vue, Platon est la figure de référence de tout dialogue entre les religions. La figure de la caverne, de l'ombre et de la lumière, est essentielle. Pas de lumière sans ombre. Il faut s'accoutumer à la pénombre pour discerner les idées, toutes les idées. Il n'y a pas de « cité centrale », mais « des cités en archipels », autour de la mer. Des cités partielles, avec une mer qui est à la fois un pont et un fossé. Le coup de génie des monothéismes est d'avoir mis au centre du désordre, et non pas de l'ordre. Le désordre est intériorisé, et l'ordre et le désordre sont entremêlés, ce qui contraint à une navigation dialectique.

Enfin, **Olivier Abel** a souligné la nécessité de travailler sur le trait d'union islamo-chrétien, en référence à la « figure généalogique » (II-3). Ainsi, dans *chrétien*, il y a déjà « judéo chrétien ». La figure généalogique est fortement présente dans le débat entre les monothéismes, à propos de la reconnaissance de dette, de la figure du parent et de l'enfant. Y a-t-il *héritage* et *héritiers* entre les monothéismes ? Est-ce qu'il y a *parent* et *enfant* ? Il y a certainement des luttes pour l'héritage et des dénis d'héritage. Ce rapport du « *trait d'union* » marche dans les deux sens.

Lors du débat qui a suivi les deux interventions, **Claude Geffré** a tenu à souligner la thèse de la spécificité du dialogue interreligieux par rapport au dialogue en général. Dans le domaine du religieux, on est passé de l'anathème au dialogue, à travers des processus historiques et sociaux particuliers. De plus, le dialogue interreligieux, à la différence d'autres dialogues, est extrêmement récent. Le dialogue interreligieux ne se confond pas avec le dialogue des cultures. Il faut donc se poser la question de l'utilité d'une réflexion philosophique sur le dialogue pour la problématique du dialogue interreligieux, tant ce dernier a sa spécificité. Alors que le dialogue classique suppose une « suspension » de chaque vérité, le dialogue interreligieux ne repose pas sur la suspension de chaque conviction fondamentale. Il y a absolutisation de la vérité dans le dialogue interreligieux, ce qui vient lui conférer une spécificité totale. Le propre de la philosophie, c'est le dialogue, alors que le propre de la religion n'est pas le dialogue. Mettre en rapport la

philosophie et la religion, c'est mettre en rapport Platon et la conversion. La question est d'ailleurs posée : le religieux est-il communicable ? Il l'est symboliquement, comme les cultures, mais il s'agit alors d'une réduction du religieux.

Philippe Godin (IESR-EPHE), en prolongement des propos de Claude Geffré, a indiqué que la philosophie est « dialogique » par essence. Ce qui n'est pas le cas des religions. En conséquence, pour faire du dialogue interreligieux, il faut philosopher. Il faut pratiquer « le laïcisme méthodologique », c'est à dire dialoguer sur les phénomènes, l'aspect symbolique et culturel des religions. Mais peut-on dialoguer sur l'en-soi, sur les noumènes?

En outre, il a spécifié ce qui, à ses yeux, constitue les trois niveaux du dialogue interreligieux : le niveau citoyen, le niveau savant et le niveau spirituel. Il faut constamment faire le lien entre ces trois niveaux pour évaluer la vitalité et la dynamique des dialogues interreligieux. Ainsi, il faut être attentif aux courbes d'évolution des mariages mixtes dans les différentes sociétés. Au surplus, il y a deux types de dialogue interreligieux : le dialogue élitiste et libéral, et le dialogue démocratique et participatif.